



## LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE A TRAVERS L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

ROGER AUBERT

### *L'âge patristique*

Le problème que pose à la conscience chrétienne l'exercice de la liberté religieuse s'est posé depuis le début du christianisme, donc depuis près de 20 siècles. Les premiers chrétiens l'ont posé en leur faveur face à l'Etat païen puis, une fois l'empire devenu chrétien, ils ont eu à le résoudre à leur tour face aux survivants du paganisme et, en leur sein, face aux hérétiques. Toutefois, il faut bien se rendre compte que les données de base du problème étaient à cette époque profondément différentes de ce qu'elles sont devenues aujourd'hui. En effet, qu'ils fussent minoritaires comme durant les trois premiers siècles, ou majoritaires, comme ce fut le cas après la conversion de Constantin, les chrétiens de l'époque patristique, tout comme leurs contemporains non chrétiens d'ailleurs, n'avaient même pas l'idée d'un monde, d'une pensée ou d'institutions neutres: pour eux, on ne pouvait être que pour Dieu ou contre Dieu, pour le Christ ou contre le Christ. C'est pourquoi il n'y a guère à retirer d'enseignements des façons d'agir de cette époque pour la solution de notre problème. Il suffira de rappeler rapidement la position de l'Eglise ancienne, dans la mesure où elle a pesé sur la situation ultérieure, notamment sur l'attitude du moyen-âge puis sur celle des hommes du xvi<sup>e</sup> s., qui allaient, eux, à la suite de la grande déchirure de la Réforme, orienter le problème dans des voies nouvelles, celles qui sont à la base de nos réflexions d'aujourd'hui.

Les textes des pères de l'Eglise ont constitué en effet, pour les théologiens du moyen-âge et de l'époque moderne, un véritable arsenal, où ceux-ci n'ont cessé de puiser pour soutenir les thèses les plus opposées. On trouve en effet chez les Pères des déclarations

favorables à la liberté de conscience et d'autres en faveur de la contrainte corporelle contre les hérétiques, et tous ces textes, dont on négligera d'ailleurs de se demander dans quelle mesure ils demeurent fidèles à l'idéal évangélique, "seront trop souvent utilisés sans critique, sans référence aux temps et aux circonstances, au grand détriment de leur sens et surtout de leur portée réelle" (1). C'est que, pour comprendre la position adoptée par les Pères, il faut se souvenir de la politique religieuse suivie par les empereurs des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles: répression légale des dernières survivances du paganisme et interventions fréquentes dans les conflits soulevés par les hérésies donatiste et arienne, en vue de maintenir ou de rétablir l'unité spirituelle de l'empire. En face de cette politique impériale tout imprégnée de césaropapisme et qui, sans l'expliquer totalement, a du moins frayé la voie à l'intolérance médiévale, les chefs de l'Eglise ont réagi de façon assez complexe. Lorsque l'autorité impériale, comme c'est le cas par exemple sous les fils de Constantin, favorise l'hérésie ou prend des mesures dangereuses pour les intérêts spirituels, les évêques ou les papes insistent sur la distinction du spirituel et du temporel. Par contre, lorsque, et c'est le cas le plus fréquent, l'autorité impériale marche en fait d'accord avec l'Eglise, celle-ci tempère beaucoup en pratique la rigueur de ce principe et fait largement confiance aux Césars chrétiens, créant ainsi "des précédents dont certains princes, plus politiques que religieux, pourront facilement abuser" (2). Il faut toutefois ajouter que les Pères n'oublient pas les principes évangéliques sur le respect des consciences et la liberté de la foi. S'ils ont plus d'une fois encouragé les émeutes visant à détruire les synagogues ou les temples païens, pour les remplacer par des églises chrétiennes, par contre, ils répugnent aux violences physiques, contre les individus en vue de les obliger à se convertir. Et cette attitude vaut non seulement vis-à-vis des païens ou des juifs, mais même vis-à-vis des hérétiques. On connaît la protestation énergique de S. Ambroise, de S. Martin de Tours et de divers autres évêques de Gaule contre la première mise à mort d'un hérétique par l'autorité civile, l'exécution de Priscillien par l'empereur Maxime en 386. Toutefois, à l'égard notamment des hérétiques, les Pères ne sont guère portés à accorder le bénéfice de la bonne foi. A cette époque en effet on ne rencontre que rarement la situation qui est devenue normale depuis le xvi<sup>e</sup> s., l'hérésie transmise de génération en génération avec la première formation chrétienne: l'hérétique est presque toujours un membre de l'Eglise qui rompt personnellement avec elle. Quand en outre cette hérésie se propage ou-

(1) JOSEPH LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1955, t. I, p. 92.

(2) J. LECLER, *op. cit.*, t. I, p. 81.

vertement, en recourant, comme ce fut le cas en Afrique notamment au temps du donatisme, à des violences et à des séditions pour faire pression sur les fidèles, les évêques responsables de la foi de ces derniers admettent fort bien les interventions répressives de l'état y compris les emprisonnements et d'autres châtiments, à l'exclusion toutefois de la peine de mort —ils les sollicitent même parfois. L'évolution de S. Augustin est caractéristique à cet égard. Au début, il s'était montré opposé à toute intervention du bras séculier, estimant au nom du grand principe *nemo credit nisi volens*, que de telles interventions n'aboutissent à rien d'autre que de faire de faux catholiques. Mais par la suite, devant l'usage de plus en plus généralisé de la force et de la violence par les hérétiques, il en vint à préconiser de la part des autorités impériales une politique très énergique à l'égard des donatistes, et l'on sait l'usage que le moyen-âge devait faire de certaines de ses déclarations pour justifier l'inquisition.

### *Le Moyen Age*

La position médiévale et notamment l'inquisition s'expliquent également pour une bonne part par les contingences historiques. La chrétienté médiévale, qui s'élabore progressivement de Charlemagne à Innocent III, tente bien de sauvegarder le dualisme, proclamé notamment par Gélase, entre les deux pouvoirs, temporel et spirituel, mais en les intégrant toutefois en un seul organisme, politico-religieux, où c'est le pouvoir spirituel qui prétend mener le jeu. L'unité de foi et de discipline ecclésiastique s'imposait de la sorte comme une base essentielle à la communauté des peuples et des princes de l'Occident et à chaque royaume en particulier. On s'accommode, il est vrai, de l'existence des païens à la périphérie et, en dépit de diverses entreprises de conversions forcées (les Saxons de Witikind, plus tard les Prussiens...), les croisades elles-mêmes, dans leurs manifestations principales, ne sont pas considérées comme un moyen de provoquer des conversions par les armes, mais bien comme une entreprise visant soit à expulser les Sarrasins d'anciennes terres chrétiennes dont ils se sont emparés, soit à obtenir pour les missionnaires la liberté de prédication. C'est que les théologiens n'oublient pas le principe posé jadis par saint Augustin: nul ne peut accéder à la foi que par un acte de volonté personnelle. Ils vont même jusqu'à tolérer l'existence de quelques païens ou juifs à l'intérieur de la chrétienté, car, explique saint Thomas, si de soi il n'est pas bon que subsistent des cultes basés sur des croyances erronées, on peut les tolérer cependant pour éviter un plus grand mal, ou à cause d'un bien plus grand qui peut en résulter. Ce "mal à éviter", ce peut être "le scandale ou le trouble qui résulterait de l'intolérance", ce peut être aussi "l'obstacle



que celle-ci apporterait au salut de ces infidèles, dans le cas où la pratique de la tolérance serait susceptible de les attirer à la foi" (*Summa theologiae*, II<sup>e</sup>-II<sup>ae</sup>, qu. 10, art. 11).

Mais à la modération relative de l'Eglise médiévale en ce qui concerne la liberté religieuse des païens s'opposent les rigueurs de cette même Eglise vis-à-vis des hérétiques, rigueurs telles qu'à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, en dépit de la répugnance d'un certain nombre d'hommes d'Eglise à entrer dans cette voie, la pensée des canonistes, dépassant résolument celle des anciens Pères, commence à accepter la peine de mort comme châtement possible des hérétiques obstinés. Cette différence d'attitude à l'égard des païens et des hérétiques s'explique par la conviction que si l'entrée dans la chrétienté doit s'effectuer librement, la sortie de celle-ci ne peut être que coupable; l'hérétique, baptisé dissident, est un traître, parjure à ses promesses envers l'Eglise; il est en même temps un rebelle contre l'ordre social, qui risque de miner par l'intérieur le Royaume du Christ aux prises avec les Infidèles; il est enfin un exemple contagieux, qui peut facilement gangréner les masses chrétiennes et la charité envers celle-ci exige donc le recours à des mesures énergiques. Ces "raisons de chrétienté" peuvent l'emporter dans certains cas sur le respect de la vie des individus.

Toutefois, si intolérants à l'égard de l'erreur dogmatique et des hérétiques, les docteurs scolastiques ont pourtant apporté un principe dont l'application devait avoir une importance considérable dans l'histoire de la liberté religieuse: l'affirmation des droits de la conscience invinciblement erronée. Le principe, qui implique la distinction entre la moralité objective et la moralité subjective affirmée par l'école de Laon, avait été entrevu par Abélard dès le XII<sup>e</sup> siècle, mais il ne s'imposa pas sans peine. Les maîtres franciscains du XIII<sup>e</sup> siècle et certains maîtres séculiers réagirent contre l'introduction du jugement de conscience dans la définition même du péché. Pour eux, la primauté des exigences de la moralité objective est telle que le rôle de la conscience devient fort secondaire et ne joue que dans le cas d'actes objectivement indifférents: ce qui est objectivement péché mortel, même s'il est considéré par la conscience comme véniel, ou comme permis, n'en demeure pas moins péché mortel. C'est Albert le Grand qui introduit dans l'école dominicaine l'affirmation que la conscience, erronée ou non, oblige toujours. Et S. Thomas va se faire le champion des droits de la conscience en démontrant ce que son maître s'était contenté d'affirmer. A la base de son raisonnement se trouve le principe que l'objet propre de la volonté n'est pas le bien en soi mais le bien en tant qu'il est connu. Dès lors, l'erreur — à condition qu'elle soit involontaire, non coupable — excuse de toute faute. Bien plus, l'acte objectivement mauvais, mais présenté comme obligatoire par la



conscience erronée, est réellement obligatoire et on commettrait un péché en ne suivant pas sa conscience sur ce point. Toutefois, S. Thomas, dans ce cas parle de *conscientia erronea*, réservant le terme de *conscientia recta* pour le seul cas où la conscience est conforme aux exigences objectives de la moralité.

Une autre tradition théologique, qui proviendrait de Duns Scot et qui fut par la suite développée par les théologiens de la Compagnie de Jésus et mise au point par Suarez, va plus loin et, comme l'a récemment montré le professeur Louis Janssens (3), parlera de *recta conscientia* même dans le cas où le jugement de moralité est erroné de bonne foi: dans ce cas, s'il y a erreur spéculative, le jugement est cependant pratiquement vrai. Selon Suarez en effet, dans ces cas la conscience oblige formellement non au mal mais au bien. Sans doute l'acte qu'on posera sera *matériellement* mauvais, mais cette dénomination l'affecte seulement en tant qu'objet matériel, non en tant qu'acte humain. Pareillement on doit dire que cette conscience n'impose pas une obligation à l'encontre de la loi de Dieu, mais oblige à un acte de vertu. Matériellement l'action sera contraire à la loi de Dieu, mais en l'occurrence celle-ci n'oblige pas, parce que l'on est excusé par l'ignorance et par une autre loi divine *plus urgente*, imposant l'obéissance à l'égard de la conscience prudemment formée.

Ce développement donné par Suarez au principe posé par saint Thomas est évidemment fort important pour une solution théologique satisfaisante des problèmes posés par la liberté de conscience et la liberté religieuse, bien que l'application dans ce dernier domaine n'ait pas été faite à l'époque.

En effet, pour S. Thomas — et pour les théologiens qui l'ont suivi pendant plusieurs siècles — le principe du caractère obligatoire de la conscience erronée est limité au cas des erreurs de fait; l'erreur de bonne foi, l'ignorance non coupable, leur paraît impossible à admettre lorsqu'il s'agit du devoir d'état, de la connaissance de la loi morale et enfin, c'est ce qui nous intéresse ici, de la connaissance des vérités de foi. S. Thomas reste dépendant sur ce point d'une tradition fortement influencée par S. Augustin, que la limitation de l'horizon géographique de son temps, ne pouvait que renforcer, et pour lui l'évangile a été suffisamment proclamé dans le monde pour que tout homme de bonne volonté puisse en connaître les prescriptions essentielles. A fortiori les hérétiques sont-ils inexcusables pour les raisons qui ont été rappelées ci-dessus. N'empêche que S. Thomas, en développant l'intuition d'Albert le Grand, a ouvert une voie féconde et préparé les voies à l'esprit moderne dont l'un des caractères les plus évident est la place accordée d'ordinaire

(3) *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Bruges-Paris, 1964, p. 15-25, 58-59.

à la subjectivité: quand on se sera mieux rendu compte, à partir du xvi<sup>e</sup> s., que l'ignorance invincible existe même en matière de loi divine, on résoudra dans un sens moins étroit les problèmes pratiques de la conscience erronée.

Mais ces vues n'émergeront que peu à peu avec la stabilisation de la Réforme. Au début du xvi<sup>e</sup> siècle on n'en était pas encore là et le premier mouvement des autorités ecclésiastiques et séculières fut de mettre en œuvre contre les dissidents la théorie médiévale dans toute son intolérance.

### *Au temps de la Réforme*

Cette théorie, cohérente dans sa rigidité inhumaine, quelques intellectuels avaient pourtant commencé à la mettre en question dès la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle. C'est le cas du cardinal rhénan Nicolas de Cuse ou des Italiens Marsile Ficin et Pic de la Mirandole. Ce sera le cas d'un Thomas More dans son *Utopia*, à la veille de la révolte luthérienne. Ce sera surtout le cas de son ami Erasme, qui sera l'apôtre le plus ardent et le plus influent de cette tendance. Ces humanistes chrétiens n'entendaient pas, comme on l'a parfois prétendu, faire l'apologie du "libre examen", affirmer qu'on est libre de choisir entre diverses croyances également valables, ou préconiser la légitime coexistence de plusieurs Eglises. Ils restaient tout dévoués à un idéal d'unité religieuse, mais ils n'en concevaient pas la réalisation de la même manière que les docteurs scolastiques. Au lieu du recours à la force pour réduire les divisions doctrinales, ils prônaient une confrontation qui mit en lumière le terrain commun et tout ce qui est susceptible de rapprocher les hommes sur le plan religieux: s'ils désapprouvaient les violences du pouvoir civil à l'égard des dissidents, leur but ultime n'était pas la tolérance de l'erreur et le pluralisme religieux, mais la réduction progressive des divergences théologiques par un loyal effort de conciliation poursuivi dans une atmosphère irénique.

Ces humanistes chrétiens, qui essaient de travailler au rétablissement de l'unité chrétienne dans l'esprit d'Erasme, constituent une sorte de tiers parti entre les catholiques intransigeants, fidèles au point de vue classique du moyen-âge, et la plupart des protestants, dont le point de vue n'est, tout compte fait, guère différent. Si l'on commence à rencontrer chez Luther, Melancthon, ou Calvin, le thème, inconnu jusqu'alors, de la "liberté de conscience", il ne faut pas se faire d'illusions: il s'agit pour eux de la libération de la conscience par l'évangile, mais si la Parole de Dieu délivre les consciences des rigueurs et exigences impossibles de la Loi et de toutes les traditions humaines, elle est aussi la seule autorité à laquelle peuvent et doivent se référer les consciences, et ceux qui, catholiques ou anabaptistes, prétendent régler leur vie



religieuse en s'écartant de l'Écriture telle que les réformateurs la comprennent ne peuvent invoquer les droits de leur conscience, car ils n'ont, comme l'écrivit Luther (4), qu'une "conscience fictive" (erdichtes Gewissen). Un demi siècle plus tard encore, Théodore de Bèze écrira: "Allons-nous proclamer qu'il faut permettre la liberté aux consciences? en aucune façon, dans le sens où est compris cette liberté, comme si chacun pouvait adorer Dieu à sa guise. C'est là un dogme purement diabolique de prétendre qu'il est permis à chacun de périr s'il le veut ainsi" (5).

Pourtant, devant les progrès de la division religieuse en Europe et l'affrontement de plus en plus dramatique entre forces catholiques et forces protestantes il fallut bien en venir à chercher une solution plus nuancée. Bien que le problème se soit posé d'abord dans l'Empire, ce n'est pas dans les pays germaniques qu'apparurent les premières théories de la tolérance et de la liberté religieuse, Au contraire, tant du côté catholique que du côté protestant, l'intolérance continue à y dominer partout, dans les faits comme dans les idées, jusqu'en plein XVII<sup>e</sup> siècle. La polémique atteint de part et d'autre un niveau rarement dépassé d'acharnement et seuls quelques rares ouvrages se risquent à parler en faveur d'une certaine tolérance civile des différents cultes en des termes qui annoncent l'avenir, mais leur influence reste des plus restreinte.

Par contre, en face de l'Allemagne où, malgré quelques voix isolées, triomphe l'intolérance, la Pologne catholique présente une situation toute différente. Non seulement divers écrivains y défendent très tôt la liberté religieuse mais le royaume catholique de Pologne est le premier pays en Europe à avoir fait sérieusement l'expérience de la liberté complète des cultes dans l'Etat. Même les sectes les plus radicales, tels que les anabaptistes et les sociniens antitrinitaires, qui étaient persécutées partout ailleurs, y ont joui vers la fin du siècle d'une large tolérance. Or, sicette attitude semble chez le roi Sigismond II Auguste inspirée par une certaine indifférence religieuse, il n'en va pas de même chez Étienne Bathory et Sigismond III, sur l'orthodoxie et le zèle catholiques desquels aucun doute ne peut subsister: la politique libérale de ces souverains est le fruit d'une conviction qu'exprime la déclaration du chancelier Zamoijski, disant aux protestant: "Je donnerais une moitié de ma vie pour votre retour à l'Eglise catholique et je garderais l'autre moitié pour me réjouir de votre conversion, Mais si quelqu'un voulait vous forcer, je donnerais pour vous soutenir ma vie entière, plutôt que d'être témoin d'une pareille servitude dans un Etat libre" (6).

(4) WEIMAR AUSGABE, *Briefe*, t. IV, 28.

(5) Cité dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1966, p. 404.

(6) Cité dans J. LECLER, *op. cit.*, t. I, p. 380.



Un autre Etat catholique présente une importance particulière dans l'histoire de la tolérance: la France, où, comme souvent, devant des problèmes inédits on allait proposer des solutions neuves. Les conflits entre calvinistes et catholiques, compliqués d'antagonismes politiques, y prirent une allure particulièrement ardente et donnèrent lieu à des guerres civiles sanglantes et prolonguées. Mais tout au long du siècle on voit s'affirmer de plus en plus au milieu de ce débordement de violences l'action persévérante d'un courant pacifique qui proteste contre ce qu'on a appelé à l'époque "le forçement des consciences", c'est-à-dire la tentative de vouloir forcer les consciences à coup d'épée.

Ce courant est représenté d'abord par des humanistes irénistes, tel Guillaume Postel ou Michel de l'Hospital, qui cherchent, comme en Allemagne, à conserver l'unité religieuse du royaume grâce à des "colloques" entre confessions rivales en vue de rapprocher les points de vue divergents et d'aboutir à une entente doctrinale. Mais après l'échec du Colloque de Poissy (1561), on commença à se rendre compte qu'il fallait chercher la solution du problème dans une autre direction. La solution germanique de la Paix d'Augsbourg était exclue dans un royaume unitaire comme la France, qui ne pouvait accepter un cloisonnement en principautés catholiques et protestantes. Il fallait donc choisir entre l'unification religieuse par la force — c'avait été la politique d'Henri II, ce sera celle qui inspirera la Saint-Barthélemy et la politique de la Ligue — ou bien la tolérance civile des réformés sur la base de l'unité nationale désormais distincte de l'unité religieuse. Cette deuxième tendance va être représentée par la Régente Catherine de Médicis soutenue par un groupe de conseillers et de publicistes qui s'élargira en un véritable parti, celui des "Politiques", qui relaient, à partir de 1561, les humanistes érasmiens à la recherche d'une méthode de pacification. L'édit de janvier 1562, qui va plus loin dans la voie de la tolérance légale que ce que la Pologne avait réalisé à la même date, est la première manifestation de ce nouvel état d'esprit. Il se base sur la conscience de l'existence d'une distinction nette entre l'ordre humain temporel et l'ordre spirituel. Cette tendance qui inspirera à la génération suivante l'édit de Nantes (1598), se distingue, de l'irénisme humaniste par l'accent mis sur la préoccupation de l'intérêt national, qui a rendu plus sensible à la distinction effective entre les fins de l'Etat et celles de la religion (ce qui implique comme conséquence logique une sécularisation au moins partielle de l'Etat, qui ira en se précisant au cours des siècles suivants). Cette manière nouvelle d'envisager la tolérance religieuse se distingue également de l'inspiration individualiste et antidogmatique qui caractérisait quelques protestants libéraux avant la lettre comme: Sébastien Franck, Caspar Schwenckfeld ou Sé-

bastien Castellion, qui sans être sceptiques, estimaient cependant que, vu l'obscurité de l'Écriture, l'essentiel consiste à pratiquer les vertus chrétiennes dans la charité mutuelle, sans prétendre faire des divergences doctrinales un prétexte à persécution, et qui s'engageaient donc de la sorte dans la voie du moralisme adogmatique dont le déisme du XVIII<sup>e</sup> siècle sera l'aboutissement.

Il est intéressant de signaler encore, à la même époque, la réaction de certains théologiens de Louvain. Ce sont eux qui, les premiers en Europe, ont abordé de front la double question qui avait été soulevée notamment par la Pacification de Gand: peut-on parfois tolérer dans un Etat catholique les cultes hérétiques? Et dans l'affirmative, cette tolérance peut-elle être officiellement garantie par un pacte ou un serment? Plusieurs maintiennent rigide-ment les principes médiévaux et répondent par la négative. Mais d'autres, Lenseus, Molanus, Pamelius, ont l'idée d'appliquer aux hérétiques le principe avancé par Saint Thomas au sujet des païens et des juifs: tout en continuant à repousser la liberté religieuse comme principe général, ils admettent que pour éviter un plus grand mal d'ordre spirituel, le prince accorde aux hérétiques la liberté religieuse sous certaines conditions. On notera la différence entre cette position et celle des "Politiques", que nos théologiens jugent avec sévérité: alors que ceux-ci réclamaient la liberté religieuse pour des motifs d'ordre temporel, tels que l'intérêt national ou la prospérité de l'Etat, ils exigent, pour autoriser la tolérance civile des hérétiques, l'intervention de motifs supérieurs d'ordre moral ou religieux.

Cette extension aux hérétiques de la règle posée par S. Thomas sur la tolérance conditionnelle des cultes juifs et païens, proposée la première fois par les théologiens de Louvain, fuit peu à peu assimilée par les traités théologiques, au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

### *Bilan de l'Ancien Régime*

Ces quelques observations, beaucoup trop rapides, glanées dans les deux gros volumes de P. Joseph Lecler, permettent du moins d'entrevoir qu'au cours du XVI<sup>e</sup> s., la réflexion catholique autour de la liberté religieuse a fait de réels progrès. Ou du moins qu'elle a ouvert certaines voies. Parmi les arguments développés par les auteurs de ce temps en vue de donner à la tolérance religieuse une base doctrinale, relevons en particulier: le rappel de l'esprit de charité qui domine le Nouveau Testament et de la règle évangélique prescrivant de ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fit; la mise en garde contre "le forçement des consciences", où l'on perçoit déjà l'accent moderne mis sur la valeur de la personne humaine et sur le respect qu'elle mérite en son inté-



riorité même au milieu des errements; l'attention attirée sur les liens étroits qui existent, parce que l'homme est un esprit incarné, entre la liberté intérieure et la liberté des pratiques extérieures, entre la liberté des consciences et la liberté du culte; la perception enfin des conséquences de la distinction d'inspiration aristotélicienne —que saint Thomas n'avait pas ignorée— entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, entre les fins de l'Etat et la mission de l'Eglise, amenant à dissocier l'unité religieuse et l'unité politique, et à admettre l'autonomie de l'Etat, autonomie qui n'est pas à confondre avec la séparation radicale de l'Eglise et de l'Etat, et qui reste compatible avec une politique d'accord et de collaboration.

Ces quelques arguments invoqués par de nombreux partisans de la tolérance montrent combien est justifiée la remarque du professeur Latreille: "Avant d'avoir lu ces pages, j'étais porté à la conclusion pessimiste que la tolérance ne l'avait peut-être emporté parmi les hommes qu'avec les progrès de l'indifférence religieuse. Les textes, les faits produits par le P. Lecler m'ont souvent rassuré" (7).

Mais l'objectivité oblige à reconnaître —et le P. Lecler l'a bien mis en lumière— que les partisans de la liberté religieuse au *xvi*<sup>e</sup> s. ont également fait appel à d'autres arguments beaucoup plus discutables. C'est le cas par exemple pour la théorie dite de "la tolérance ecclésiastique" ou "doctrinale" qui cherche à réaliser l'union sur un compromis se limitant à quelques "articles fondamentaux", avec le danger d'un amenuisement progressif du contenu de la foi chrétienne, aboutissant finalement au déisme et à la religion naturelle; c'est le cas pour le système de Castellion qui croit qu'il suffirait de s'entendre sur les mêmes *règles de la vie* chrétienne, comme si la morale pouvait être toujours indépendante du dogme; c'est le cas pour l'individualisme religieux des spiritualistes mystiques, qui aboutit vite au relativisme universel des croyances et des cultes; c'est le cas aussi pour les théories qui prétendent fonder la liberté religieuse sur la séparation radicale de l'Eglise et de l'Etat, qui a pour corrolaire la laïcisation intégrale de la vie publique. Or, c'est surtout dans cette direction là, dans la ligne de l'indifférentisme et même du naturalisme, que s'est orienté à partir de la fin du *xvii*<sup>e</sup> s., le courant favorable à la liberté religieuse. Je n'ai pas le temps d'entrer ici dans des détails, même sommaires. Qu'il suffise d'évoquer le courant libéral issu du célèbre juriste hollandais Hugo Grotius, l'école du droit naturel de Pufendorff, le déisme anglais et Locke, la philosophie des Lumières et Voltaire, Leibnitz et l'*Aufklärung*. C'est à ces sources fort discutables à certains points de vue, beaucoup plus qu'aux amorces d'une théologie catholique

(7) Dans *Le Monde*, 27 août 1955.



de la liberté religieuse évoquées ci-dessus, que s'est nourrie la conception moderne de la liberté religieuse qui devint partie intégrante des programmes libéraux du XIX<sup>e</sup> s., issus des principes de 1789. Cette observation est extrêmement importante pour comprendre la réaction très vive des papes du XIX<sup>e</sup> s. face aux revendications libérales en matière de liberté de conscience et de liberté des cultes. C'est à cette réaction et à son interprétation historique que sera consacrée la seconde partie de cet exposé.

\* \* \*

### *L'encyclique "Mirari vos" de Grégoire XVI*

La liberté sous ses différentes formes et la liberté des cultes en particulier firent à de nombreuses reprises au cours du XIX<sup>e</sup> s. l'objet de mises en garde de la part des théologiens et des canonistes et surtout de la part du magistère ecclésiastique sous ses différentes formes: déclarations épiscopales, conciles provinciaux, déclarations plus ou moins solennelles des Souverains Pontifes. Parmi ces actes du magistère, deux documents sont particulièrement importants, à cause de leur autorité et à cause de l'utilisation fréquente qui en a été faite ultérieurement soit par les théologiens soit par les polémistes anticatholiques, à savoir l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI et le *Syllabus* du 8 décembre 1864, qui accompagnait l'encyclique *Quanta Cura* de Pie IX. Bien que la chose ait été trop souvent perdue de vue par les uns comme par les autres, il importe, pour en saisir la véritable portée et notamment la signification doctrinale permanente, de replacer ces documents pontificaux dans leur contexte historique.

La célèbre encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, dont le nom est indissolublement lié à celui de Lammenais, le premier prophète du libéralisme catholique, n'était pas une encyclique dirigée explicitement contre le système libéral, comme le sera trente ans plus tard l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX. C'était en fait l'encyclique inaugurale de Grégoire XVI, retardée pendant près de deux ans par les troubles révolutionnaires qui avaient agité l'Etat pontifical. Elle se présente comme un tableau attristé de la situation lamentable de l'Eglise à l'aube de ce pontificat et attire l'attention sur trois dangers principaux: le rationalisme et le gallicanisme, dénoncés par Lamennais avec tant de vigueur depuis plusieurs années, mais aussi le libéralisme. Et c'est à propos de ce troisième point que, sans désigner nommément *l'Avenir* ou ses collaborateurs, le pape désavouait nettement un certain nombre des idées qu'il prônaient.

On y lisait entre autres le passage suivant :

Nous venons maintenant à une cause hélas trop féconde des maux déplorables qui affligent à présent l'Eglise. Nous voulons dire l'*indifférentisme*, c'est-à-dire cette opinion funeste répandue partout par la fourbe des méchants, qu'on peut, par une profession de foi quelconque, obtenir le salut éternel de l'âme pourvu qu'on ait des mœurs conformes à la justice et à la probité (...).

De cette source empoisonnée de l'indifférentisme découle cette maxime fausse et absurde ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience, erreur des plus contagieuses, à laquelle aplanit la voie cette liberté absolue et sans frein des opinions qui, pour la ruine de l'Eglise et de l'Etat, va se répandant de toutes parts, et que certains hommes, par un excès d'impudence, ne craignent pas de représenter comme avantageuse à la religion. Mais quelle mort plus funeste pour les âmes que la liberté de l'erreur, disait saint Augustin. En voyant ainsi ôter aux hommes tout frein capable de les retenir dans les sentiers de la vérité, entraînés qu'ils sont déjà à leur perte par un naturel enclin au mal, c'est en vérité que nous disons qu'il est ouvert ce puit de l'abîme, dont parlait saint Jean (...).

Puis, après la condamnation de la liberté de la presse et un long développement sur les avantages de la législation de l'index, venait un désaveu de la solution, prônée par l'*Avenir*, d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Ce n'est pas le lieu ici d'expliquer en détail les raisons particulières que Grégoire XVI avait de s'opposer au système libéral dans son ensemble : non seulement celui-ci était en contradiction avec toute la philosophie politique de l'époque de la Restauration et semblait disqualifié aux yeux des milieux dirigeant par les excès de la Révolution française ; mais en outre le pape, au lendemain de l'insurrection de la Romagne en 1830-31, était très sensible aux dangers que l'agitation libérale faisait courir à la souveraineté temporelle des papes et il était presque inévitable que, dans la hantise de voir les Etats pontificaux décomposés par les principes de 1789, il se dressât contre eux avec une énergie décuplée.

Mais, plus que cette explication psychologique de la vigueur de la réaction pontificale, ce qui nous importe surtout ici, c'est de bien saisir la portée exacte de ce qui est dit au sujet de la liberté de conscience et des cultes, la véritable pensée du pape plus complexe en réalité qu'il n'apparaît à une première lecture.



On notera en premier lieu que Grégoire XVI n'entendait pas fermer la porte dans la pratique à tout usage des "libertés modernes", y compris la liberté de culte et celle de la presse. On en trouve la preuve dans le fait qu'au moment même où l'on élaborait l'encyclique *Mirari vos*, le pape, non seulement s'abstenait de désavouer, comme certains l'y invitaient, la Constitution belge de 1831, basée sur ces libertés et dans une certaine mesure sur le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais en outre, en dépit de certaines dénonciations, il nommait comme archevêque de Malines le vicaire général Sterckx, qui en avait entrepris la justification en Belgique et à Rome.

Toutefois, il est manifeste aussi que Rome désirait vivement que ce régime demeurât l'exception, un pis-aller; on n'entendait pas se priver délibérément des gros avantages apostoliques qu'on croyait trouver dans le système, hérité de l'ancien régime, où le pouvoir civil favorisait largement le catholicisme, système qui restait encore en vigueur, d'une manière plus ou moins totale suivant les endroits, dans la plupart des pays catholiques. Or, précisément, Lamennais voulait qu'on renonçât partout spontanément à ce régime, en prétendant qu'il était plus nuisible qu'utile. C'est cette position absolue que Rome ne voulait pas admettre. Il n'est par ailleurs pas possible de reprendre l'interprétation minimaliste d'un certain nombre de menaisiens, qui crurent pouvoir affirmer que l'encyclique *Mirari vos* se bornait à blâmer la propagande de l'*Avenir* en faveur du régime nouveau de la séparation, en d'autres termes qu'elle ne comportait pas de portée doctrinale mais ne constituait qu'un désavoué d'une manière d'agir, déclarée inopportune pour le moment à cause des circonstances politiques. En fait, la partie de l'encyclique qui traite du libéralisme avait, dans l'intention du pape, une portée doctrinale. La Commission de théologiens réunie par le pape pour examiner l'*Avenir* avait nettement posé le problème sur le terrain doctrinal et conclu qu'il fallait blâmer sévèrement l'exaltation de la souveraineté du peuple, la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la liberté des cultes et de la presse, parce que ces théories dérivait d'un certain indifférentisme que la foi réprouvait; elle ajoutait qu'il serait bon de leur opposer la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir, sur la collaboration que la puissance civile doit apporter à la religion, et sur la nécessité sociale de la vérité. Un second argument est plus décisif encore: la lettre adressée par le cardinal Pacca à Lamennais pour lui indiquer au nom du pape ce qui le visait dans l'encyclique, signalait sans doute des points de tactique mais aussi des points de doctrine.

On peut dès lors envisager comme suit la position romaine au moment de l'encyclique *Mirari vos*. On accepte de tolérer le régime



des libertés modernes dans les cas où on ne peut l'éviter et à condition que les droits de l'Eglise soient sauvegardés; on est en outre d'accord pour que, là où les libertés constitutionnelles ont été imposées par l'opinion, les catholiques placent sur ce terrain la défense de la religion et de l'Eglise. Mais on blâme par contre formellement l'affirmation que l'égalité des droits pour tous, catholiques et non-catholiques, et la liberté de diffusion de n'importe quelle doctrine sont un idéal et un progrès; on estime, au contraire, que pareille situation n'est nullement bienfaisante par elle-même.

Il faut ajouter une dernière observation, qui est plus importante encore, car elle touche au fond même de la question. Il est manifeste que ce que le document réproouve, c'est surtout une apologie de la liberté et des libertés qui apparaît comme découlant d'une conception naturaliste de l'homme. Rome avait bien décelé dans le libéralisme concret du temps une affirmation très nette d'émancipation de l'homme par rapport à Dieu et un rejet délibéré du primat du surnaturel. Certes, les collaborateurs de l'*Avenir* n'en étaient pas là; ils ne reprenaient pas à leur compte — au contraire — les bases philosophiques du système libéral, et notamment l'indifférentisme théorique auquel l'encyclique prétend le remener. Mais dans la perspective de l'époque, ils devaient fatalement apparaître comme faisant des concessions à ce système et comme prenant des positions qui devaient logiquement y conduire, d'autant plus qu'ils n'avaient pas pris suffisamment soin de repenser les principes qui permettraient, moyennant les discernements et les purifications nécessaires, d'assimiler au christianisme les idées de démocratie et de liberté, qui, nées en dehors de l'Eglise, s'étaient développées dans un esprit hostile à celle-ci.

### *Pie IX et le "Syllabus"*

Très différent de Grégoire XVI à beaucoup d'égards et moins préoccupé que lui de défendre à tout prix le principe légitimiste cher aux hommes de la Restauration, Pie IX, qui lui succéda en 1846, n'avait toutefois guère plus d'inclination que son prédécesseur pour les formes libérales de gouvernement et surtout il pensait exactement comme lui en ce qui concerne la façon de concevoir les rapports entre l'Eglise et l'Etat. La crise révolutionnaire de 1848 et la réaction qui en fut la conséquence à travers toute l'Europe ne pouvaient d'ailleurs que le confirmer dans sa méfiance à l'égard du système des libertés modernes. En effet, en révélant à quel point l'ordre social traditionnel se trouvait ébranlé, cette crise avait reposé avec une acuité nouvelle le grand problème auquel le monde catholique se trouvait confronté depuis le début du siècle: l'attitude à prendre à l'égard du monde issu de la révolution intellectuelle et

politique du XVIII<sup>e</sup> siècle, et, particulièrement, du régime des libertés civiles et religieuses proclamé dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. La violence des convulsions qui avaient à nouveau pendant quelques mois agité l'Europe entière, sans même épargner le trône pontifical, ne pouvait que renforcer dans leurs convictions tous ceux qui pensaient qu'il existait une relation directe entre les principes de 1789 et la destruction des valeurs traditionnelles dans l'ordre social, moral et religieux. Nombreux sont dès lors les pasteurs et les fidèles, de tournure d'esprit traditionaliste, qui ne voient de salut que dans un catholicisme autoritaire et cherchent à conserver ou à récupérer pour l'Eglise un régime de privilège et de prestige extérieur au sein d'un Etat officiellement catholique, soustrait à la pression de l'opinion publique. Plus sensibles au scandale des faibles qu'à celui des forts, ils insistent sur le fait que les masses, surtout les masses paysannes, qui formaient encore l'immense majorité de la population européenne, abandonnaient moins facilement une Eglise honorée et reconnue par le pouvoir.

Bien plus, c'était au nom des libertés modernes que la souveraineté du pape sur ses Etats était mise en question et que le gouvernement piémontais poursuivait une politique de laïcisation qui non seulement évinçait l'Eglise de secteurs de la vie publique qu'elle considérait depuis des siècles comme lui revenant de droit, mais qui aboutissait à expulser les religieux, à emprisonner les prêtres et à laisser le champ libre à la propagande protestante, dont on redoutait particulièrement les effets dans l'Italie du *Risorgimento*.

On comprend dans ces conditions les préoccupations de nombreux responsables ecclésiastiques en face des sympathies croissantes que les idées libérales rencontraient dans certains milieux catholiques. Ils s'inquiétaient d'autant plus que, conservateurs attachés d'instinct au passé pour la plupart, ils avaient grande peine à distinguer entre les vérités éternelles, qui doivent être maintenues à tout prix, et les structures contingentes dans l'ordre ecclésiastique ou civil. Ils étaient en outre impressionnés — et la chose est effectivement frappante vers 1860 — par le fait que partout où les libéraux s'installaient au pouvoir, ils s'empressaient d'établir une législation hostile à l'Eglise.

Placé au centre de la chrétienté, le pape devait prêter une oreille d'autant plus complaisante aux objurgations de tous ceux qui l'invitaient à parler clair et net, qu'un même moment divers facteurs se combinaient pour renforcer ses appréhensions: en particulier l'activité, très exagérée du reste par l'éloignement, des protestants en Amérique latine auprès des masses mal préparées à résister, et le succès en France de la *Vie de Jésus* de Renan ou de la philosophie athée de Littré, qui font regretter le bon vieux temps où les



gouvernements interdisaient, sur l'injonction de l'Eglise, le prosélytisme des cultes non catholiques ou la vente des "mauvais livres". Toutes ces nouvelles alarmantes achèvent de convaincre Pie IX que le libéralisme, synthèse de la philosophie des encyclopédistes du XVIII<sup>e</sup> siècle mise en forme politique par les révolutionnaires français, est vraiment l'"erreur du siècle", une erreur qu'il est de son devoir de stigmatiser une fois de plus en attirant l'attention des catholiques sur toutes les formes, parfois subtiles, que prend concrètement cette tendance à vouloir affranchir l'homme des obligations intellectuelles et morales qui résultent normalement pour lui de la révélation surnaturelle. Car, tout en sachant reconnaître la nécessité pratique qu'il y a, en bien des cas, à tolérer les régimes constitutionnels basés sur ces fameuses libertés modernes, et même l'utilité qu'il peut y avoir en certains cas à s'en servir pour assurer à l'Eglise le maximum de liberté d'action, le pape estimait que, malgré leurs bonnes intentions, certains catholiques libéraux, surtout en France et en Italie, prenaient trop aisément leur parti de cette situation de fait, allaient facilement trop loin dans les concessions et couraient de plus en plus le risque de passer d'une attitude pratique à une adhésion doctrinale aux principes naturalistes et indifférentistes qui constituaient à ses yeux la base idéologique du libéralisme. Un sérieux avertissement lui paraissait donc de plus en plus indispensable. Cet avertissement, ce fut le *Syllabus* et l'encyclique *Quanta Cura*, dont il n'était qu'un appendice, un appendice qui retint d'ailleurs l'attention du grand public bien plus que l'encyclique elle-même. Dans le *Syllabus* en effet, liste de quatre-vingt courtes propositions condamnées ou du moins désavouées par Rome, les doctrines exposées dans l'encyclique se retrouvaient énoncées d'une manière tranchante, aisément accessible aux non-initiés et jamais peut-être un document pontifical ne souleva dans le monde laïc pareille émotion et, dans certains milieux, pareil scandale. Beaucoup y virent la confirmation solennelle et décisive de l'incompatibilité entre l'Eglise catholique et les modes de penser et de vivre du XIX<sup>e</sup> siècle et de nombreux catholiques, surtout en France et en Belgique, se demandèrent avec angoisse s'ils ne se trouvaient pas acculés à rompre avec l'Eglise afin de demeurer des hommes de leur temps.

En ce qui concerne la question qui nous occupe plus particulièrement, celle de la liberté de conscience et de culte, voici les textes les plus importants. D'abord, dans l'encyclique *Quanta Cura*. Après avoir réprouvé toute une série d'erreurs dogmatiques ou morales, elle s'étendait sur les dangers du naturalisme qui considère comme un progrès que la société humaine soit constituée et gouvernée sans tenir compte de la religion et qui revendique dès lors comme un idéal la laïcisation des institutions, la complète sépara-



tion de l'Eglise et de l'Etat, la liberté de la presse, l'égalité des cultes devant la loi, la liberté de conscience totale. Voici le passage essentiel :

En conséquence de cette idée absolument fausse du gouvernement social, ils n'hésitent pas à favoriser cette opinion erronée, on ne peut plus fatale à l'Eglise catholique et au salut des âmes et que notre prédécesseur d'heureuse mémoire Grégoire XVI appelait un délire, savoir que la liberté de la conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme; qu'il doit être proclamé et assuré dans tout Etat bien constitué; et que les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions, quelles qu'elles soient, par la parole, par l'impression ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse la limiter. Or, en soutenant ces affirmations téméraires, ils ne pensent pas, ils ne considèrent pas qu'ils prêchent une liberté de perdition.

C'est pourquoi nous réprouvons par notre autorité apostolique, nous proscrivons, nous condamnons, nous voulons et ordonnons que tous les enfants de l'Eglise catholique tiennent pour réprouvées, prosrites et condamnées, toutes et chacune des mauvaises opinions et doctrines signalées en détail dans les présentes Lettres.

Le texte, on le voit, est assez bref, mais il est sans équivoque. Quant au *Syllabus*, il faut surtout relever les propositioins 15 à 17 dans la section III, consacrée à l'indifférentisme, et les propositions 77 à 80 dans la dixième et dernière section, consacrée explicitement au libéralisme moderne. En voici le texte :

15. — Tout homme est libre d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison.

16. — Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir ce salut éternel dans le culte de n'importe quelle religion.

17. — Tout au moins doit-on avoir bonne confiance dans le salut éternel de tous ceux qui ne vivent pas dans le sein de la véritable Eglise du Christ.

77. — A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'Etat à l'exclusion de tous les autres cultes.

78. — Aussi a-t-on eu bien raison, dans certains pays catholiques, de pourvoir par la loi à ce que les étrangers qui

s'y rendent jouissent de l'exercice public de leurs cultes particuliers.

79. — Il est faux que la liberté civile de tous les cultes et que le plein pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions jettent plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit et propagent la peste de l'indifférentisme.

80. — Le pontife romain peut et doit se reconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne.

Si le *Syllabus*, qui n'allait quant au fond pas plus loin que *Mirari vos*, eut un retentissement beaucoup plus considérable et déclancha une réaction beaucoup plus vive, c'est d'abord, parce que, lorsqu'il condamnait le libéralisme en 1832, Grégoire XVI répondait à l'attente de la majorité des milieux dirigeants, réactionnaires dans la plupart des pays, et pour qui les libéraux faisaient figure d'enfants terribles, tandis que, en 1864, le *Syllabus* se situait nettement à contre-courant de l'opinion générale. C'est aussi parce qu'en 1832 la condamnation de Lamennais n'avait guère dépassé les milieux ecclésiastiques et le monde de la diplomatie, tandis qu'en 1864, pour diverses raisons, dont le grand développement pris par la presse en une génération, il était inévitable que la discussion se trouvât aussitôt portée sur la place publique avec tous les risques des contre-sens et d'exagérations que cela comportait.

Or, ces risques, étaient particulièrement grands pour un document comme le *Syllabus*. D'abord, parce qu'il présentait pêle-mêle des erreurs ou même des hérésies et des formules simplement maladroites ou imprudentes; le secrétaire d'Etat attira l'attention sur ce point dans des audiences privées, mais le grand public n'en savait rien. Pas plus qu'il ne connaissait la règle classique d'après laquelle, lorsqu'on se trouve devant une proposition censurée par le magistère ecclésiastique, il faut, pour connaître l'enseignement positif de ce dernier, prendre la contradictoire et non pas le contraire, comme on est tenté naturellement de le faire. Ensuite et surtout le *Syllabus* constituait un cas probablement unique dans l'histoire des interventions pontificales: il était en effet constitué d'extraits de documents antérieurs de Pie IX et il était bien spécifié que, pour en saisir le sens précis, il fallait se reporter aux documents d'où chaque proposition provenait. Dans certains cas, cette opération est tout à fait éclairante. Par exemple pour la fameuse proposition 80, si ahurissante à première lecture, puisqu'elle apparaît comme un désaveu de ceux qui affirment que "le pape doit se reconcilier avec le libéralisme, le progrès et la civilisation moderne".



Malheureusement, si la lettre d'accompagnement du cardinal Antonelli signalait très explicitement que les propositions du *Syllabus* étaient à interpréter en fonction des documents pontificaux antérieurs dont elles étaient extraites, ces documents n'étaient évidemment pas à la disposition de ceux qui lisaient ces propositions dans leur journal en sirotant leur café matinal. Et d'ailleurs l'interprétation même de ces documents demandait souvent de peser le sens des termes techniques utilisés ou de ne pas confondre une proposition générale et une affirmation particulière. Tout cela requérait pas mal de subtilité théologique et bien peu de laïcs, voire même de clercs, en étaient capables. Nous avons ici un exemple particulièrement frappant de la remarquable absence de sens des *publics relations* qu'on a si souvent reproché à bon droit aux autorités ecclésiastiques et au Vatican en particulier, de cet oubli si fréquent de ce que des documents officiellement destinés à des ecclésiastiques supposés bien armés de toutes les ressources de la logique classique, de la théologie scolastique et du droit canonique, vont inévitablement tomber dans le domaine public et être lus par des gens ingénus qui vont prendre les mots dans leur sens courant, sans tenir compte d'un certain nombre de réserves importantes qui ne sont pas exprimées noir sur blanc mais simplement supposées connues des experts.

Il faut ajouter que cette majoration induite de la portée des paroles pontificales n'était pas seulement le fait du lecteur moyen, peu au courant du vocabulaire des sciences ecclésiastiques, mais également de certains polémistes ultramontains, qui, prenant leurs désirs pour la réalité, étaient eux-aussi tentés de comprendre telles quelles certaines propositions, sans se soucier de les remettre dans leur contexte et qui crurent un peu vite à la lecture du *Syllabus* que tous leurs préjugés antimodernes se trouvaient canonisés par Rome.

On sait que l'intervention rapide de Monseigneur Dupanloup, confirmée par un certain nombre de déclarations officielles à Rome même, apaisa en quelques semaines la tempête qui faisait rage (8) et que, grâce à son interprétation modéré de l'encyclique *Quanta Cura*, et du *Syllabus* à la lumière de la distinction entre la thèse et l'hypothèse (la théorie et la pratique compte tenu des circonstances), les catholiques libéraux ne furent pas contraints à battre précipitamment en retraite, comme la chose avait paru inévitable à beaucoup au premier moment. Mais ce qui nous importe ici d'avantage, au delà des interprétations excessives du temps, et des réponses plus ou moins astucieuses qui y furent données au

(8) Cfr. R. AUBERT, *Msgr Dupanloup et le Syllabus*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LI, 1956, p. 79-142, 471-512 et 837-905.



moment même, c'est d'apprécier la portée exacte des documents pour en dégager la valeur durable.

Du point de vue des applications pratiques d'abord, de ce que l'on appelait en jargon scolastique, l'hypothèse: il est incontestable qu'il n'était pas question à Rome de revenir sur l'acceptation de fait des constitutions basées sur la reconnaissance des libertés modernes, même si celles-ci allaient, comme en Belgique, jusqu'à une certaine séparation de l'Eglise et de l'Etat. Des affirmations répétées du secrétaire d'Etat et de Pie IX lui-même, au cours des semaines qui suivirent, montrèrent clairement que, dans l'intention du Saint-Siège, ni *Quanta cura* ni le *Syllabus* n'entendaient rien changer à l'attitude de tolérance pratique adoptée antérieurement.

Mais qu'en était-il au point de vue théorique? Il importe de noter que, dans *Quanta Cura*, plus nettement encore que Grégoire XVI dans *Mirari Vos*, Pie IX présente les différentes libertés réprouvées comme découlant "de l'impie et absurde principe du naturalisme" et d'une conception qui refuse d'admettre qu'il puisse y avoir une différence entre la vraie religion et les autres. Et que, dans le *Syllabus*, la section qui intéressait le plus directement notre sujet était intitulée: *Errores ad liberalismum hodiernum pertinentes*, c'est-à-dire: "Erreurs qui se rapportent au libéralisme contemporain". Il s'agit donc moins de l'essence du libéralisme en soi que de la forme concrète que prenait à l'époque le système libéral, et plus peut-être la pratique libérale. Le libéralisme contemporain du *Syllabus*, tel qu'il s'exprimait par les déclarations de ses leaders et par la façon de se comporter des gouvernements libéraux au pouvoir un peu partout en Europe continentale et en Amérique latine, versait assez souvent dans l'anticléralisme militant et le contrôle tâtillon de la vie de l'Eglise, allant parfois jusqu'à vouloir étouffer celle-ci par une véritable oppression, dans l'idée, alors très répandue, que la religion est un obstacle au progrès humain. Même quand il n'allait pas jusque là et demeurait fidèle, non pas seulement en paroles mais en fait, à l'idéal de la liberté religieuse, le libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle revendiquait le plus souvent cette dernière au nom d'une conception purement relativiste des religions, affirmant dans une perspective d'indifférentisme que c'est parce que toutes les religions se valent plus ou moins comme expression humaine du sentiment religieux qu'il faut leur reconnaître à toutes pleine liberté. Si la formule: "L'Eglise libre dans l'Etat libre" n'avait nullement ce sens relativiste et naturaliste chez Montalembert —et Pie IX le savait bien, tout en regrettant certaines de ses expressions un peu équivoques—, elle avait bel et bien ce sens dans la bouche de Cavour et de nombreux libéraux qui pensaient comme lui — et Pie IX le savait également. C'est ce libéralisme là qu'il entendait frapper avant tout, et il était normal qu'un pape, responsable de l'inté-



grité de la foi chrétienne, condamnât nettement un pareil indifférentisme d'inspiration naturaliste.

Ceci dit, il faut bien ajouter que Pie IX entendait aussi, au nom d'une certaine anthropologie courante dans les milieux catholiques traditionalistes de son temps, frapper une organisation libérale de la société. Tout n'était pas faux dans cette condamnation, qui présentait obscurément ce qu'il y avait de défectueux au point de vue social et économique dans pareille organisation pour ceux qui ne faisaient pas partie de l'élite dirigeante. Il n'en reste pas moins qu'elle impliquait une méfiance systématique à l'égard de la démocratie, et c'est là la partie caduque des interventions de Pie IX. Mais plus profondément, il y a encore autre chose de caduque et dépassé dans la problématique du *Syllabus*. En premier lieu, de ne pas envisager d'autre type de catholicisme que ce que l'on appelle aujourd'hui le régime constantinien, sans se rendre compte que réclamer pour le catholicisme les privilèges d'une religion d'Etat, c'est penser politiquement les choses religieuses, oublier la valeur de transcendance, d'intériorité, d'universalité, qui sont la substance du christianisme, en faire à la manière païenne une religion de la Cité. Ensuite, comme l'a récemment montré avec perspicacité Étienne Borne (9), si le *Syllabus* a eu raison de rappeler les exigences imprescriptibles de la vérité, il avait le grand défaut, —qui était celui de presque tous les théologiens du temps, car Newman était à l'époque un grand méconnu— de paraître dégrader la vérité en système, de réduire le catholicisme à une idéologie, close, définitivement formulée une fois pour toute, oubliant, je cite littéralement, qu' "il y a des ordres différents de vérité avec pour chaque recherche une problématique propre, des critères spécifiques, des styles originaux de certitude; les vérités religieuses, objet d'une foi difficile, volontaire, libre, excluent le face à face de l'évidence et sont connues, pour transposer le mot de l'Apôtre, dans l'énigme d'un miroir obscur; qu'elle soient aperçues ou pressenties sous des modalités diverses, que bien des esprits n'y accèdent pas, ce pluralisme, à la fois de fait et de droit, est la rançon de leur transcendance et de leur mystère; dans l'ordre des vérités humaines et naturelles les approches et les intuitions sont multiples et contrastées. Certes cette sorte de diaspora de la vérité n'interdit pas toute espérance de remembrement. L'esprit humain porte en lui une exigence d'unité qui vient de plus profond que lui et il ne peut pas s'empêcher de penser que toutes les vérités sont fraternelles et qu'elles convergent en quelque centre encore voilé où coïncident l'alpha et l'oméga de toutes choses. Mais ce point secret de conver-

(9) *Le problème majeur du Syllabus: Vérité et liberté*, dans *Recherches et débats (Cahiers du Centre catholique des intellectuels français)*, Paris, 1965, p. 26-60.



gence est objet de croyance plutôt que de savoir. D'où il suit que pour l'"homo viator" qui chemine aussi au-dedans d'une vérité toujours plus riche que ce qu'il a d'esprit, le système totalisateur de la vérité est introuvable parce qu'il est de soi impossible".

Pour ce qui est de cette dernière observation, de cette mentalité diffuse qui est à la base du *Syllabus*, il a fallu attendre près d'un siècle, jusqu'à Vatican II pour qu'on voie se généraliser dans l'Eglise enseignante une nouvelle attitude théologique, selon laquelle la vérité, et plus spécialement la vérité religieuse, n'est plus considérée comme une chose qu'on possède, et dont on écrase ceux qui ne la possèdent pas, mais comme une Personne qu'on ne découvre que peu à peu, par une recherche personnelle toujours tâtonnante.

Par contre, pour ce qui est de la méfiance systématique à l'égard de la démocratie, dont témoigne le *Syllabus* tout comme *Mirari vos*, l'évolution avait commencé plus tôt, dès l'époque de Léon XIII, bien que plus lentement qu'on ne le croit souvent.

### *Depuis Léon XIII*

Deux documents de Léon XIII sont particulièrement importants, l'encyclique *Immortale Dei*, du 1<sup>er</sup> novembre 1885, sur la constitution chrétienne des sociétés, et l'encyclique *Libertas praestantissimum*, du 20 juin 1888, sur la vraie et la fausse liberté.

On y constate par rapport aux nombreuses interventions de Pie IX, sur le libéralisme en général et la liberté religieuse en particulier, une notable différence d'accent, incontestable, qui tient à divers éléments. D'abord, Léon XIII s'exprime avec un très grand souci des nuances, introduisant dans le texte même des encycliques les commentaires et les précisions que Pie IX se contentait de donner oralement, parfois même par personnes interposées; c'est ainsi que Léon XIII explique nettement que si l'Eglise condamne le libéralisme moderne dans ses bases philosophiques et dans un certain nombre de ses applications, elle n'est cependant ni contre le progrès, ni contre les libertés civiles et politiques, ni contre les formes de gouvernement démocratique. Il formule en outre explicitement la distinction entre la thèse et l'hypothèse, la théorie et la pratique, et alors que Pie IX parlait le moins possible de l'hypothèse, qu'il considérait comme une exception, tolérable certes mais qu'il fallait s'appliquer à réduire au minimum, Léon XIII au contraire juge opportun de bien rappeler que l'Eglise admet parfaitement l'hypothèse dans toute une série de cas. En outre, alors que Pie IX, au cours de ses dernières années, ne cessait de jeter de l'huile sur le feu dans les controverses qui opposaient catholiques libéraux et intégristes sur la légitimité des constitutions basées sur l'application des principes de 1789, Léon XIII désapprouve formellement ces discus-



sions stériles et néfastes et, rappelant l'exemple de la primitive Eglise, engage les catholiques à participer à la vie publique, même lorsque les institutions de leur pays ne sont pas conformes à l'idéal chrétien. Enfin, Léon XIII tout en reprenant l'essentiel des affirmations de ses prédécesseurs, y ajoute quelques précisions qui laissent entrevoir la possibilité d'aborder le problème de la liberté de conscience et de la tolérance sous un angle nouveau. C'est ainsi par exemple qu'il parle "d'une saine et légitime liberté" qui trouve sa raison d'être dans le souci d'empêcher les discordes civiles ou de promouvoir un bien tel que la sauvegarde de la liberté de l'acte de foi; de même, les droits de la conscience en face de l'Etat sont affirmés en des termes qui, tout traditionnels qu'ils soient, rendent un son très moderne. Autre précision importante: Léon XIII, servi par sa philosophie thomiste, d'inspiration aristotélicienne, élabore ce qu'on pourrait appeler une théologie de l'Etat et de la société civile, dont il reconnaît la consistance propre dans son ordre, ce qui est très important pour poser en termes corrects le problème des libertés modernes au plan civil.

Toutes ces précisions sont importantes, et amorcent l'évolution qui nous a peu à peu amenés au décret de la liberté religieuse de Vatican II. Pourtant, l'historien doit bien noter que la position de Léon XIII en la matière se situe beaucoup plus qu'on ne le dit généralement en continuité avec celle de Pie IX. Léon XIII se réfère explicitement à plus d'une reprise au *Syllabus* et il regrette manifestement tout autant que son prédécesseur l'évolution qui a conduit de la chrétienté médiévale aux principes modernes. C'est que pour lui, comme pour Pie IX, ces principes modernes impliquent une conception naturaliste et rationaliste de l'Etat à la base de la revendication de la liberté des cultes et de la liberté des opinions; et c'est pourquoi il s'exprime à leur sujet en des termes assez peu favorables. Ce sont pour lui des moindres maux et non pas des biens positifs, qu'on doit tolérer bien souvent, faute de mieux, mais dont on ne doit pas se réjouir. Cette façon, encore très traditionnelle au mauvais sens du terme, d'envisager les choses, s'explique, comme l'a bien montré le P. Murray (10), par la doctrine politico-sociale de Léon XIII, encore assez médiévale d'inspiration. Le foyer primordial de la doctrine de Léon XIII reste toujours le "prince", par qui la société doit être construite et rendue vertueuse, pour ainsi dire à partir du sommet; le rôle du gouvernement est très dominant et ce rôle est primordialement éthique: le gouvernement a pour fonction de diriger vers une vie vertueuse le citoyen considéré simplement comme un sujet. Un changement de perspective, menant à la franche acceptation de la liberté religieuse, et plus seulement de

(10) J. C. MURRAY, *La déclaration sur la liberté religieuse*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. LXXXVIII, 1966, p. 45-67, notamment, p. 53-54.

la tolérance, ne devait être rendu possible qu'avec l'élaboration d'une autre conception du rôle du gouvernement, plus profondément chrétienne d'inspiration, selon laquelle le bien commun est conçu principalement comme l'exercice effectif des droits et l'accomplissement fidèle des devoirs de la personne humaine et où la fonction primordiale du gouvernement, d'ordre juridique et non plus éthique, consiste à assurer la protection et la promotion de l'exercice de ces droits et de ces devoirs de la personne humaine. Dans cette perspective, à la fois neuve et vraiment traditionnelle, l'accent est mis non plus sur le prince, qui doit rendre la société vertueuse par le haut, mais sur la personne humaine, par qui la société doit être rendue vertueuse à partir de la base. C'est dans cette perspective, très différente de celle des théologiens du XIX<sup>e</sup> s., à l'élaboration de laquelle Pie XII a contribué de manière notable, que se situent les déclarations de Jean XXIII dans *Pacem in terris* et surtout le décret sur la liberté religieuse de Vatican II. Mais ici, je sors du domaine où j'ai entendu me limiter aujourd'hui, celui de l'histoire du passé. Je laisserai à des spécialistes plus compétents que moi le soin de commenter les textes libérateurs du magistère solennel d'aujourd'hui.

#### DE EVOLUTIONE HISTORICA QUAESTIONIS DE LIBERTATE RELIGIOSA

*Auctor synthetice exponit evolutionem responsionum christianarum ad quaestionem de libertate religiosa, prout in diversis societatis adiunctis proposita est: inde a temporibus Patrum usque ad dies proxime praecedentes Concilium Vaticanum II. Quae evolutio iugem Sancti Spiritus praesentiam ostendit, qui Ecclesiam eiusque Magisterium in omnem inducit veritatem.*

*Post brevem mentionem positionis Ecclesiae primitivae et praesertim Sancti Augustini, pronuntiata maiora doctrinae mediaevalis perpendicularunt. Scholarum Magistri, quamvis erroris dogmatici intolerantes, magni fecerunt principium cui pondus in historia libertatis religiosae futurum erat maximum, quamquam in praxi ipsi numquam eo usi sunt: asseverationem iurium conscientiae invincibiliter erroneae, quam aliqui — quorum opiniones labentibus annis enucleabit Suárez — etiam conscientiam rectam non dubitant appellare.*

*Initio Reformationis, non obstantibus Humanistarum conatibus substituendi disceptationem irenicam pro modis coercitivis, in genere tam reformati quam catholici pergunt in proxim deducere thesim mediaevalem cum tota eius intolerantia adversus omnes qui in errore versari censebantur. Paulatim tamen in Polonia et praesertim in Gallia, commodi nationis causa, coepit inquiri solutio in spiritu civilis tolerantiae, fundata in distinctione inter ordinem humanum temporalem et ordinem spiritualem, inter fines Communita-*

*tis politicae et Ecclesiae. Simul, iuxta theologorum Lovaniensium placita, paulatim ad haereticos bonae fidei protenditur regula tolerantiae a Sancto Thoma proposita pro iudaeis atque paganis, ad maius malum spirituale vitandum.*

*Etsi fecundae viae apertae sunt quibus libertas religiosa fundamentum theologicum accipere posset, aliqui tamen tolerantiae fautores argumentis infirmioribus arridebant, indifferentismum et naturalismum redolentibus, et in hoc praesertim spiritu perficietur, saeculis XVII et XVIII, conceptio moderna libertatis religiosae, quae fit pars integrans programmatum liberalium saeculi XIX. Quod vividam Sanctae Sedis reactionem coram libertate cultuum explicat.*

*Hanc reactionem duo nota documenta in primis ostendunt: Litterae Encyclicae Mirari vos, Gregorii XVI, anno 1832, et Syllabus una cum Encyclica Quanta cura, Pii IX, anno 1864. Haec duo documenta in suis historicis adiunctis ponderantur, ut doctrinae pontificiae sensus exacte aestimetur et fiat distinctio, maxime in secundo, inter ea quae valorem perennem habent —non acceptionem conceptionis relativisticae quae aequae validas omnes religiones putat, cum sint sensus religiosi expressiones humanae— et aspectus transitorios sententiae pontificiae —praesertim eius iugem diffidentiam erga democratiam eiusque inclinationem redigendi Revelationem christianam in aliquod systema idearum definitive clausum.*

*Apud Leonem XIII quidem notabilior prae Pio IX accentus differentia animadvertitur in acceptione practica tolerantiae, et praeterea in doctrina continuatio multo maior quam solet ostendi. Nova tantum minusque paternalista conceptio partium auctoritatis civilis, cuius munus princeps, ordinis iuridici et non ethici, est tueri ac promovere iura et officia personae humanae, valet inducere mutationem perspectivae quae ad plenam acceptionem libertatis religiosae et non modo tolerantiae ducat.*